

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 5 (1949)
Heft: 5

Artikel: Theophrastus Paracelsus als christlicher Sozialtheoretiker
Autor: Goldammer, Kurt
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877558>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Theophrastus Paracelsus als christlicher Sozialtheoretiker.

Vorbemerkung: Die nachfolgenden Ausführungen sind größtenteils der Einführung in eine Auswahlgabe Paracelsischer Schriften entnommen, welche im Laufe des Jahres 1949 im Verlag Georg Kurt Schauer, Frankfurt a. M., innerhalb der Sammlung «Civitas Gentium, Quellenschriften zur Soziologie und Kulturphilosophie», hrsg. von Max Graf zu Solms, erscheinen wird: Paracelsus, Sozialethische und sozialpolitische Schriften, eingeleitet und mit erklärenden Anmerkungen hrsg. von Kurt Goldammer. Der Vorabdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Herrn Verlegers. Weiteres aus diesem Zusammenhange wird im Jahrbuch der Schweizerischen Paracelsusgesellschaft für 1949 (Nova Acta Paracelsica) veröffentlicht werden.

I.

Es ist weithin so gut wie gänzlich unbekannt, nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern auch in Kreisen der Fachwissenschaft, daß Paracelsus, der große Arzt und Naturforscher, der Reformator der Heilkunde und Naturphilosoph in der Wendezeit der Renaissance und Reformation, neben und teilweise auch in seinem ärztlich-naturkundlich-philosophischen Riesenwerke eine Fülle von Gedanken allgemein-weltanschaulicher, religiöser und ethischer Art niedergelegt hat. Dieser Umstand ist nicht weiter verwunderlich, da gerade von diesem Ergebnis seiner schriftstellerischen Betätigung sehr wenig gedruckt wurde und auf diesem Wege Eingang in die Literaturgeschichte fand. Ein ganz geringer Bruchteil erschien in heute kaum noch greifbaren und immer schon sehr seltenen Drucken des 16., 17. und 18. Jahrhunderts. Einiges wurde dann von Wilhelm Matthießen 1917—1918 im «Archiv für Reformationsgeschichte» und 1923 innerhalb der großen Sudhoffschen Gesamtausgabe der Paracelsischen Werke¹ ediert. Matthießens Unternehmen blieb jedoch Fragment und fand auch nicht allenthalben hinreichende Beachtung. Der Hauptteil seiner nicht-naturwissenschaftlichen Werke ist freilich bis heute in einer großen Zahl von Handschriften des 16. und 17. Jahrhunderts verborgen, die bisher nur den Augen weniger Forscher zu Gesicht gekommen sind, und von deren Ideenreichtum

¹ München, Otto Wilhelm Barth, später Oldenbourg, 1922—1933.

die kurzen Auszüge in der ausführlichen Beschreibung der paracelsischen Manuskripte durch Karl Sudhoff² keineswegs ein vollständiges Bild bieten können und wollen.

Unter dieser religiös-theologischen Literatur, die, wie fast alles Paracelsische, im Original deutsch geschrieben ist und zu den ersten Beispielen einer großangelegten deutschsprachigen wissenschaftlichen Literatur gehört, findet sich nun ein überraschend reiches Material an *Ideen sozialethischer und sozialpolitischer*, ja man könnte sagen: *sozialrevolutionärer Art*, die teilweise zu einem ziemlich konsequenten System ausgebildet sind, obwohl sie vielfach der äußeren Form und der Mentalität ihres Autors nach unsystematisch und als Einsprengsel in dem recht dickleibigen Schrifttum auftreten.³ Die *soziale Frage* erscheint hiernach fast als ein *Hauptanliegen* des Paracelsus. Jedenfalls könnte man bei genauerer Nachprüfung auf diesen Gedanken kommen. Die sozialistischen Reformpläne des Hohenheimers sind höchst eigenartig. Sie eilen ihrer Zeit weit voraus und sind in gleichem Maße durch politisch-wirtschaftliche wie durch religiöse Erwägungen bestimmt. Ihr Gipfelpunkt ist die Vision der «güldenen Welt», eines uralten Sehnsuchtsbildes der abendländischen Menschheit, das sich ebenso in den Sagen der Antike vom «goldenen Zeitalter» wie in den eschatologischen Zukunftsträumen des Mittelalters vom «Reiche des Geistes» niedergeschlagen hatte.

II.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, eine detaillierte Darstellung der paracelsischen Sozialtheorie zu geben. Dies

² Berlin, Reimer, 1899.

³ Es ist von aufmerksamen Betrachtern bisher nicht unbeachtet geblieben, daß sich bei Paracelsus derartige epochemachende Ideen finden. Zumeist aber ist dieser Tatbestand übersehen worden. Kurze Andeutungen bei: Menrad, *Socialistisches in den Schriften des Paracelsus*; in *Documente des Socialismus*, hrsg. von Eduard Bernstein, I. Bd., H. 5, Febr. 1902, S. 224 bis 226 (war dem Verf. leider nicht zugänglich). Vgl. ferner Karl Bittel, *Ein Sozial-Programm bei Paracelsus*; in: *Nova Acta Paracelsica*, III. Jahrbuch der Schweizerischen Paracelsusgesellschaft, Basel 1946, S. 77 ff. (hauptsächlich unter Verwendung von Material, das der Verf. zur Verfügung gestellt hatte, ohne daß Bittel diesen Umstand erwähnt). Letztgenannter Aufsatz ist dem Verf. erst nach der Abfassung der vorliegenden Ausführungen bekannt geworden.

wird an anderer Stelle geschehen. Indes wollen wir uns nicht den Blick auf einige wesentliche und markante Züge versagen.

Merkwürdigerweise ist der *Ansatzpunkt* Hohenheims durchaus *kein sozialistischer*. Er hat sich zu seinen sozialen Interessen von der Grundlage eines ausgesprochenen *Individualismus* aus hinentwickelt. Er weiß zwar mit dem Gemeinschaftsbewußtsein des mittelalterlichen Menschen, daß der Einzelne in die Ordnungen des Ganzen hineingehört, daß er in seiner Vereinzelnung bedroht ist, aber er ist seinen Weg als Einsamer in einem trotzigem Selbstgefühl gegangen, vor allem im Blick auf seinen wissenschaftlichen Auftrag. Er war sich seiner Einmaligkeit und Einzigartigkeit und der Neuheit seines wissenschaftlichen und ärztlich-praktischen Wollens sowie seiner religiösen Erkenntnisse sehr deutlich bewußt. Von da aus kommt er jedoch schließlich zum Problem der Gemeinschaft. Es nötigt ihn zu einem Angriff auf die überkommenen Ordnungen, nicht auf ihre Tatsache, aber auf ihre Art. Diese vorhandenen Gesellschaftsordnungen greift er einmal an vom Gedanken einer zerstörten oder doch geschwächten bzw. mangelhaft erfüllten *schöpfungsmäßigen Urordnung* her, zum anderen vom Glauben an eine *Neuformung, Verbesserung und Ueberhöhung der Urordnung* durch die Kräfte des Evangeliums aus. Beide Formen legen dem Individuum Schranken zugunsten des gesellschaftlichen Ganzen auf. Sie werden — entsprechend den verschiedenen Ausgangspunkten — teilweise als gesetzlicher Zwang im Sinne einer idealistischen Ethik, teilweise als Ausfluß einer charismatischen Liebesmoral im Sinne des Evangeliums aufgefaßt. Gesetz und Liebe liegen hier also miteinander in einem unserem Sozialreformer nie zum Bewußtsein gekommenen Streit.

Die gesellschaftskritischen Gedanken Hohenheims gehen nun so weit, daß er zu einer Art von *Kommunismus* vorstößt. Allerdings wird bei ihm der Eigentumsbegriff nicht kollektivistisch aufgelöst, sondern *theonom*, indem Gott als der eigentliche Herr aller Güter hingestellt wird. Es handelt sich sowohl um einen Kommunismus der Produktionsmittel wie des Konsums, wobei aber der konsumtive Kommunismus eingeschränkt ist auf eine freiwillige Liebesgemeinschaft, auf eine selbstverständliche, nicht erzwungene Partizipation der Nicht-

Produzenten an den Produkten der Erzeuger, die begründet ist in der Liebe Christi. Wir haben hier also einen von jeder materialistischen und kollektivistischen Wirtschafts- und Geschichtsphilosophie weit entfernten *charismatischen, christlich-sozialistischen Kommunismus* vor uns. Jedenfalls lassen sich die kommunistischen Züge in seinem sozialen Denken keinesfalls übersehen. Die Tatsache der Relativierung oder Reduktion des Eigentums führt ihn zu einer Nivellierung der Stände. Standesvorrechte erkennt er nicht an. Insbesondere bekämpft er die Reichen aus einem tiefen Mitgefühl mit den Armen und ihrer Not, die er vor allem als Ergebnis der skrupellosen Profitgier üppiger Grundbesitzer und Unternehmer betrachtet, daneben allerdings auch als Gottes Fügung. Der Arme ist ihm einerseits Gottes Freund, der dem armen Heiland Aehnliche und am nächsten Stehende, andererseits eine Mahnung an das soziale Gewissen der Menschheit. Freilich ist seine Liebe zu den Armen nicht unkritisch. Er kann in seiner nüchternen, scharfblickenden Art auch vor übertriebener und unangebrachter Wohltätigkeit warnen, wenn er seinen Blick auf die wertmindernden Seiten der Armut richtet.⁴

Seine reiche, auf den langen Wanderfahrten durch Europa erworbene Kenntnis der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse befähigt ihn zu seinem Urteil. Sein Denken ist dabei ausgesprochen *abendländisch-universalistisch*. Er hat stets die Einheit der Gesamtchristenheit vor Augen, deren innere Umformung und Erneuerung er erhofft. Von da aus bekämpft er den Partikularismus, den Individual- und Kollektivegoismus, die angemaßten Vorrechte von Fürsten und Obrigkeiten. Trotz gelegentlich auftauchender Aeüßerungen eines nationalen Selbstgefühls und der Forderung wirtschaftlicher Autarkie eines kleineren abgeschlossenen Bereiches ist das Abendland sein geistiger Hintergrund. Häufig treten sogar kosmopolitische Züge hervor. Seine Soziallehre ist tief in seinem *Arzttum* und in seiner ärztlichen Berufsethik verwurzelt. Seine medizinische Arbeit, die er als eine dem Apostolat verwandte Aufgabe betrachtet⁵, geht oft von sozialen Beobach-

⁴ De felici liberalitate; Sudhoff Matthießens Ausgabe, 2. Abt., Bd. 1, S. 173.

⁵ Vgl. die Ausführungen des Verf. «Neues zur Lebensgeschichte und Persönlichkeit des Theophrastus Paracelsus», ThZ 1947/3, S. 191—221.

tungen und Erfahrungen aus. Aertzliches Wirken ist sozialer Auftrag.⁶

Die Theorien Hohenheims zur wirtschaftlichen und sozialen Ordnung und Erneuerung stehen in einem engen Verhältnis zur *Theologie*. Nicht zufällig begegnen sie uns zu meist in *theologischen* Schriften, in denen er das Ideal einer theonomen Gesellschaftsordnung, eine *theozentrische und christozentrische Soziallehre* entwickelt. Insbesondere werden sie in ständiger Auseinandersetzung mit der *Bibel* gewonnen, doch nicht so, daß die Heilige Schrift die nachträgliche Begründung für immanent vorhandene soziale Probleme liefert, wie es etwa in der Bauernbewegung weithin der Fall war. Sondern die soziale Forderung erwächst hierbei aus dem Nachdenken über das Evangelium und über das alttestamentliche Gesetz. Die gesamte Stände-, Ordnungs-, Güter- und Wertlehre ist theologisch. Sie gipfelt im «summum bonum», in Christus.⁷ Ganz besonders werden die Grundsätze der *Bergpredigt* auf das politische und soziale Leben angewendet. Im Zusammenhang damit steht eine scharfe *Kirchenkritik*. Die Mängel des bestehenden sozialen Systems, in das die Kirche unlöslich verflochten ist, erfordern eine energische Zurechtweisung dieser «Mauerkirche» und ihrer Organisation, ihre Umwandlung in ein Besseres, bzw. die Erhebung des Echten und Guten, des Evangeliumsgemäßen, das in ihr unter den Scheffel gestellt ist. Von einer ganz besonders leidenschaftlichen Kritik wird die Spitze des Klerus und der Hierarchie getroffen, das Papsttum. Die Konstantinische Schenkung, auf der sich die weltliche Macht der römischen Kirche gründet, muß dem Kaiser Konstantin daher vom Teufel eingegeben worden sein, nicht durch den heiligen Papst Silvester.⁸ Indessen war für den mittelalterlichen Menschen die Papstidee nicht hinwegzudenken, und so hofft auch er auf den rechten Papst der Zukunft, welcher «das apostolisch Herz» haben wird.⁹ Es ist der aus franziskanischem Erbe,

⁶ Vgl. z. B. Sudhoffs Ausgabe, Bd. 5, S. 423. 476; Bd. 6, S. 181.

⁷ Vgl. das köstliche Schriftchen: De summo et aeterno bono, Sudhoff-Matthießens Ausg., 2. Abt., Bd. 1, S. 111 ff.

⁸ Sermon «Ob der Glaube zu strafen sei» (unediert).

⁹ Psalmenkommentar, zu Ps. 108 (109), 8 (unediert).

also aus der sozialen Bewegung und aus dem Armutsideal des Hochmittelalters stammende Gedanke des «Papa Angelico», der Kirche und Christenheit erneuern und der Vollendung entgegenführen wird, wie er auch in Theophrasts seltsamer «Auslegung der Papstbilder» von 1532/33¹⁰ aufklingt. Die Paracelsische Kirchenkritik ist begründet in der engen Verquickung von religiöser und sozialer Ordnung im Abendlande und ist in gleicher Weise von religiösen wie von sozialen Impulsen getragen. Es läßt sich schwerlich feststellen, welches Motiv das entscheidende ist. Wenn man nicht von der Echtheit und Tiefe seiner theologischen Leidenschaft überzeugt sein dürfte, müßte man annehmen, die Kirchnerneuerung sei ihm ein bloß soziales Anliegen und damit letztlich Vorwand. Dem ist allerdings nicht so. Sein echtes religiöses Pathos macht auch das über das Ziel Hinausschießende und das Ungerechte, vor allem auch das sachlich Unrichtige und Uebertriebene vieler seiner kritischen Behauptungen nach beiden Seiten, nach altgläubiger wie nach reformatorischer, verständlich.

Die Hohenheimsche Gesellschaftslehre ist aus ihren theologisch-christlichen Wurzeln heraus *teleologisch*. Sie gründet in dem religiösen Zeit- und Geschichtsbewußtsein unseres Denkers. Paracelsus vertritt eine *Eschatologie* in mannigfachen Formen.¹¹ Einer ihrer Hauptgedanken ist die *Herstellung einer Ordnung der Gerechtigkeit und Güte*, der christlichen Nächstenliebe, noch auf dieser Erde. Es wird dies die «güldene Welt» sein, in der die Armen und Vergewaltigten, die Gedrückten, Ausgepreßten und Verstoßenen endlich zu ihrem Rechte kommen werden. Sie wird als das neue Jerusalem, als die wahre Gottesstadt im Gegensatz zu Rom, zur römischen Kirche und zum abendländischen Imperium, beschrieben. Darüber steht die Hoffnung auf das Allerletzte, auf die Auferstehungswelt, in der sich alle Probleme, auch die sozialen und politischen, lösen werden. Nicht nur die Unterschiede der Stände und Klassen, von arm und reich werden beseitigt sein, sondern auch die nationalen Zwiespältigkeiten, in jener Welt,

¹⁰ In Band 12 der Sudhoffschen Ausgabe.

¹¹ Näheres darüber werden Ausführungen des Verf. über «Paracelsische Eschatologie» in den «Nova Acta Paracelsica», Jahrbuch der Schweizerischen Paracelsus-Gesellschaft, 1948 und 1949 bringen.

«da wir mit feurigen Zungen werden einander verstehen aus allen Nationen, Land und Sprachen». ¹² Ein neues endzeitliches Pfingstwunder wird eine vollständige Klärung aller Fragen des Miteinanders der Menschen herbeiführen. Es zieht sich eine einheitliche Linie von der urchristlichen Reich-Gottes-Hoffnung und von den chiliastischen Träumen fanatischer Apokalyptiker zur Forderung des «anderen Reiches», der Gottesstadt des neuen Jerusalem, und zur Vision der klassen- und volklosen Auferstehungswelt bei Paracelsus!

III.

Zur Abrundung des Bildes sollen nun in wenigen Strichen die *Hauptmomente Paracelsischer Sozialethik*, ihre Angriffs- und Hebelpunkte, angedeutet werden, wobei wir einige bemerkenswerte Einzelheiten deutlicher hervortreten lassen wollen.

1. Mit Leidenschaft betont Hohenheim immer wieder als das oberste Axiom aller Gesellschafts- und Staatstheorie und vor allem alles politischen Lebens die *Gleichheit der Menschen und Stände*. Ihre Herkunft und ihr Ende ist dasselbe bei allen. «Was bist du, Edelmann? Was bist du, Bürger? Was bist du, Kaufmann? Stinkt dein Dreck nit so übel als des Bauren Dreck? ... Was machst du dann aus dir selber, so du doch gleich des Geblüets, Gebeins und Fleisch bist als der Bauer, und gleich so wohl den Würmen und zu Staub und Asche und wieder zur Erden werden mußt?» ¹³ Unbedingter Wille zur Gemeinschaft mit den sozial Unterdrückten — und das heißt für die Zeit in allererster Linie und auf die große Masse gesehen: mit den geknechteten und fronenden Bauern, danach freilich auch mit allen anderen Entrechteten und Verstoßenen — fordert in der Nachfolge des Evangeliums brüderliche Hilfe für die Armen auf Kosten des eigenen Vorteils. «Selige Liberalität» tut uns im «seligen Leben» der christlichen Ordnung not. Sie bedingt die soziale Kritik. Diese enthält bei ihm freilich über den soz. «naturalistischen», d. h. über den humanitär-naturrechtlichen Gedanken der Gleichheit und des gleichen Rechtes für alle hinaus das paradoxe Verlangen der Entäußerung und Selbstentblößung, der Einbuße an tatsächlich be-

¹² Auslegung über die Zehn Gebote, zum 1. Gebot (unediert).

¹³ Von Fasten und Casteyen (unediert).

gründeten Ansprüchen zugunsten des Bedrängten. Darum schreibt er das Buch «De felici liberalitate», in dem er zu Verzicht und Einschränkung, ja zur Entbehrung auch rechtmäßigen Eigentums aus der Erkenntnis menschlicher Gleichheit und aus der noch höher stehenden Pflicht christlicher Barmherzigkeit mahnt. «Bist ein Ritter, was tust du mit der goldenen Ketten am Hals und mit dem Gold an Sporen und Zäumen? Willt du ein Ritter sein und streiten zum Seligen, — bis in der Liberalität Ritter, nit Blutvergießen... Also auch so du reitest, so reit dermaßen, daß dein Nächster auch reit. Dann besser ist es, daß, der da hinkt, krumm, lahm ist, reit dann du; du gäbest ihm die gute Speis, und issest du die bösen. Dann er ist krank, du gesund; er bedarf ihr, du nit.»¹⁴ So verdient man sich aus eigener freiwilliger Erfahrung der Not und aus der Selbstverdemütigung den Himmel.

Unter dem Obergedanken der *Demut* für jeden Stand kommt die neue menschliche Ständeordnung zustande.¹⁵ Arme und Fürsten sollen gleichgestellt sein, d. h. letztere wie erstere werden (nicht umgekehrt wie nach der Theorie mancher Utopisten!), und sich ihrer so annehmen, wie es große Heilige der Nächstenliebe taten, daß sie sogar Aussätzige in ihr Bett legten.¹⁶ Die bisherige Ständeordnung und die politischen Körperschaften werden abgelehnt, von denen alles Uebel kommt, im Gegensatz zur kleinen christlichen Gemeinde der Frommen, in die der wahre König hineingehört¹⁷. Neben der Demut steht die *Barmherzigkeit* als allgemeingültiger christlicher Höchstwert: «Uns ist aber geboten, barmherzig zu sein, da ist niemand ausgenommen.»¹⁸ Die Forderung wird also kategorisch vorgetragen. So soll unsere Barmherzigkeit sein, wie wir sie selbst uns wünschten, wenn wir in der Not des Nächsten bedürften. Der Nächste aber ist der, «dem du helfen kannst und der dir helfen kann». «Denn in Nöten bewährt [prüft] Gott dein Herz.»¹⁹ Das ihm dabei vorschwebende Ideal der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Einheit sind offenbar die kleinen Verhältnisse der dörflichen Gemeinschaft

¹⁴ Ausgabe Sudhoff-Matthießen, 2. Abt., Bd. 1, S. 167.

¹⁵ Psalmenkommentar, zu Ps. 112 (113), 5. 6

¹⁶ Ebda., zu Ps. 112 (113), 8.

¹⁷ Ebda., zu Ps. 110 (111), 1.

¹⁸ Ebda., zu Ps. 111 (112), 5. 6.

¹⁹ Ebda.

bzw. einer räumlich ziemlich beschränkten genossenschaftlichen Organisation. Auch hier macht sich das Zurückstreben zu den Elementarformen menschlicher Lebens- und Sozialordnung bemerkbar.

Eine organisierte «Wohltätigkeit» ist freilich nicht darunter verstanden. Sie lehnt er als falsche Selbstberuhigung und als Scheinlösung ab. Was er verlangt, ist wahre soziale Gerechtigkeit und eine *grundlegende Erneuerung*, die sich auf einem *Anspruch* der Entrechteten gründet, nicht täuschende Scheinlösungen. Die Armen sollen ihr *Recht* fordern, nicht Almosen. Auch darin weiß er sich eins mit den Geboten des Evangeliums. Sogar der Bettel ist eine geordnete Form der «Nahrung», die ihre Stellung und ihre Berechtigung innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen hat, zumindest solange es noch in der bisherigen Art besteht. Tief greift er hier ein in die Struktur und in die soziale Psychologie des mittelalterlich-christlichen Menschen. Er wettet gegen fromme Stiftungen und Spitäler, durch die sich nur Asoziale und nicht wirklich Bedürftige ernähren, und die den allgemeinen Verderb nur fördern, statt ihm zu steuern. Wenn sie nicht die wahre Not verschleiern, «gäbe oft einer einem armen Menschen mehr auf einen Tag, dann der Spital ein ganze Wochen gibt». ²⁰ Freiwillige und maßvolle, vernünftige *Güterteilung* wird eine echte Lösung herbeiführen — die Erkenntnis, daß die Güter mein und des Armen sind. ²¹ Daher soll auch das Steuer- und Abgabensystem in *einer* Hand an zentraler Stelle zusammenfließen, die zunächst noch der Kaiser verkörpert. Er soll die Steuer erhalten, nicht die Kirche, Fürsten, Herren und Städte, welche nur seine Mandatare sind. ²²

2. Alle Notlösungen würden sich erübrigen, wenn ein *neues System der Arbeitsordnung* zustande käme. Paracelsus gehört zu denjenigen Denkern, die den *Wert und die göttliche Ordnung der Arbeit* aus einer christlichen Wirklichkeitsschau neu hervorstellen, u. zw. mit einer illusionslosen Realistik, obwohl er in der Ausfüllung des Lebens mit Berufsarbeit und

²⁰ De septem punctis idolatriae Christianae, 5 (unediert).

²¹ Psalmenkommentar, zu P. 118 (119), 57.

²² De magnificis et superbis, Ende; Sermon «Date Caesari» (beides unediert).

tätigem Nahrungserwerb keineswegs den letzten Sinn des Daseins sieht. Hohenheim stellt sich damit gegen die Ideale eines tatenlosen Glückseligkeitsstrebens, wie sie eine verfeinerte Zivilisation im Spätmittelalter weithin mit sich gebracht hatte, aber ebenso gegen die übersteigerte Betriebsamkeit eines ausbeuterischen Unternehmertums auf Kosten wirtschaftlich schwacher Arbeitnehmer. «Gott könnte wohl im Regen Essen und Trinken herabgeben ohn alle unser Arbeit. Aber aus der Erden mit Arbeit will ers haben; und nichts ohn Mittel, die weil nichts ist, das nichts Widerwärtigs habe.»²³ So meint er im Blick auf die wunderbare Ernährung der Israeliten auf dem Zuge durch die Wüste. Die Arbeit steht sicher unter dem Gesetze irdisch-kreatürlicher Not, aber sie ist Ordnung aus göttlicher Weisheit. Ursprünglich ist sie allerdings nicht. Denn «wir sind anfänglich zur Arbeit nit beschaffen». Sie ist eine Folge des Fluchs über der Menschheit.²⁴ Eine ausgesprochene Lehre von der Arbeitskraft als Kapital kennt er nicht, aber einzelne Aussagen über den Wert der Schaffensfähigkeit weisen in diese Richtung.²⁵

Die Arbeitsordnung hängt zusammen mit der *Ständeordnung*. Paracelsus denkt nicht daran, die Stände zu beseitigen und eine ‚klassenlose‘ Gesellschaft auf dieser Erde schon herzustellen. Aber er will die Stände, die grundsätzlich in ihrem Werte vor Gott gleich sind und an deren Spitze das Amt der Verkündigung (des Gotteswortes) einen Ehrevorrang hat, in das rechte Verhältnis zueinander setzen. Sein ‚genossenschaftlicher‘ Ständebegriff geht aus von der theonomen Vorstellung des «*donum*», von der spezifischen göttlichen Begabung, die dem Menschen mitgeteilt wird. Der Stand ist also Widerfahrnis aus göttlicher Setzung, nicht Ergebnis menschlichen Willens. So entrollt er in «*De ordine doni*» die viergliedrige Standes- und Gesellschaftsorganisation, in der Feldbau, Handwerk, freie Künste (Wissenschaften) und Obrigkeit in ein harmonisches Verhältnis gebracht sind. Vom Handels- und Kaufmannsstand hat er eine sehr geringe Meinung.

²³ *De ordine doni* (unediert).

²⁴ *De tempore laboris et requiei* (unediert).

²⁵ «Des Menschen ist nichts als allein die Arbeit.» (Sermon «*Date Caesari*».)

Er scheint nur zu wucherischen Geschäften da zu sein; außerdem sind die reisenden Kaufleute moralisch verkommen. Mit scharfen kritischen Beobachtungen verbinden sich hier alte Ressentiments der ‚ehrlichen‘ Stände gegen ein an der Grenze zur ‚Unehrlichkeit‘ stehendes Gewerbe. Die Arbeit und Ergänzung der dem Erwerb und der der Gütererzeugung dienenden Stände geht in einer genossenschaftlichen Weise vor sich, die vor allem der Stützung der Schwachen und der Sicherung gegen Katastrophen und Unglücksfälle dienen soll.

Alle sollen arbeiten. Freilich soll die Arbeit auch *ihre rechte Ordnung und ihr rechtes Maß* haben. Er eifert gegen das Mißverhältnis von Herren und Knechten und vor allem gegen den entwürdigenden Brotdienst der Untertanen und Leibeigenen, der vom Dienste Gottes, von der wahren Erfüllung unserer Pflichten gegen Gott, abhält.²⁶ Wir sollen weder Sklaven der Arbeit noch eines Arbeitgebers sein. Gott allein ist unser Herr! «Gott will nit, daß Herr oder Knecht unter uns sind, sondern alle Brüder.»²⁷ Wenn wir in der idealen Sozialordnung «brüderlich uns hielten», genügten dann auch nur vier Arbeitstage wöchentlich. Das Schätzesammeln, die Habsucht hat zur sechstägigen Arbeitszeit geführt, die wir jetzt, in der schlechten Ordnung, wohl auch einhalten müssen, um unsere «Notdurft» zu erlangen²⁸; sie gehört zur Ordnung der gefallenen Welt. Arbeit soll überhaupt nur der «Notdurft», d. h. dem wirklichen Bedarf, dienen, nicht dem Kapitalerwerb. Denn «so die brüderliche Teilung anginge, so hätten wir alle genug».²⁹ Häufig weist er auf die erforderliche Arbeitsruhe und auf die Feiertage hin, die sein müssen. Wichtiger als die Handarbeit mit dem Ziele des Broterwerbes und des geizigen Gütersammelns ist nämlich die geistliche Arbeit der Feiertage, bestimmt für die aktive Versenkung in Gottes Heilsgeheimnisse und in die Erkenntnis seines Willens. Jede utilitaristische Betrachtung des Lebens und des Arbeits- und Produktionsprozesses liegt ihm fern. Es geht um das selige Leben, die «*vita beata*». Der rührende kindliche Glaube trägt ihn, daß das Sinnen über dem Worte Gottes zuerst und vor allem an-

²⁶ Psalmenkommentar, zu Ps. 118 (119), 155.

²⁷ Ebda., zu Ps. 118 (119), 148 f.

²⁸ De tempore laboris et requiei.

²⁹ Ebda.

dern kommt, und daß uns Gott dann schon auch leibliche Speisen verabfolgen wird, sogar wenn wir aus diesem Grunde nicht arbeiten.

Er bekämpft deshalb die zu seiner Zeit viel geübte und erzwungene Feiertagsarbeit als Ausbeutung der Armen und zugleich als Frevel an Gott. Wenn der Arbeiter zu wenige sind, so daß der Feiertag nicht gehalten werden kann, «so heiß die müßiggehenden Mönche, Pfaffen, Nonnen, Edelleute, Bürger, Doktoren, Schreiber auch hinaus gehn... so wir alle gleiche Arbeit tragen und nit auf *einen* schütten, so wächst uns ein gleiche Nahrung». ³⁰ Er denkt also an *Dienstverpflichtung* und *Zwangsarbeit* für die Nichtstuer zugunsten des Ruhe- und Erholungsanspruches der Arbeitenden. Der Fürst darf die Reichen nicht müßiggehen lassen, weil sie nur Unruhe geben. Er soll sie lieber ausweisen. Besser ist es, nur arme Leute im Lande zu haben. ³¹ Das ist freilich nur eine staatspolitische Notlösung und Uebergangsregelung, die für die gegenwärtige Not erforderlich ist.

3. Im Zusammenhang mit der Frage der Sozialordnung und der Revolution kommt Paracelsus häufig auf die *Staatsordnung* zu sprechen. Die vorhandene Obrigkeit aller Schattierungen erfährt dabei eine scharf ablehnende Kritik. Sie «ist nit Oberkeit, so von Gott gesetzt ist; dann Gott hat nie kein Munch gemacht, nie kein Pfaffen, nie kein Edelmann, nie kein Grafen ꝛ., hat auch nit heißen, sich mit Zinsen, Gulden [Abgaben], Renten, Steuern, Umgelt [Auflagen] ꝛ. zu erhalten». ³² Nicht göttlich ist sie, sondern Werk des Teufels und des Antichristen, der sich eingeschlichen hat.

Ganz besonders lebhaft interessiert ihn die *Institution des Kaisertums*. Einerseits spricht er ihm große Aufgaben zu und hat von der Mission des nach Ueberwindung der Fürstenmacht zentralistisch regierenden Kaisers eine hohe Meinung. Das Kaisertum ist in dieser Sicht ein idealer Ordnungsfaktor ersten Ranges. Der Kaiser soll anordnen, verfügen, Gesetze geben, recht richten und Abgaben erheben. Nur von ihm geht fürstliche Macht aus. Er ist verpflichtet, sie durch Aufrichtung

³⁰ Auslegung über die Zehn Gebote, zum 3. Gebot.

³¹ Psalmenkommentar, zu Ps. 118 (119), 38.

³² Ebda., zu Ps. 81 (82), 4.

einer «Ordnung» zu beschränken. Adel und Fürsten können bestenfalls als treue und abhängige Mandatare des Kaisers, als seine Gehilfen bei der Staatsführung, eine Daseinsberechtigung haben — soweit er sie überhaupt noch gelten läßt. Erbliche Fürstenherrschaft ist gefährlich! Die Belehnung ist zu erneuern. Adel gilt nur für die Zeit unmittelbaren Dienstes am Kaiser. Damit tastet er das Gefüge des mittelalterlichen Römischen Reiches an, obwohl derartige Gedankengänge im Zusammenhang mit dem Rufe nach der Reichsreform der Zeit nicht durchaus fremd waren. Unter kaiserlicher Regie soll die Boden- und Besitzreform verwirklicht werden. Der Kaiser ist im Sermon «Date Caesari» als der Aufseher und bevollmächtigte Verwalter über das halbwegs sozialisierte und kollektivierte Wirtschaftsleben (das allerdings weiterhin mit den gemilderten und abgeschwächten Gegensätzen zwischen arm und reich rechnet) gedacht. Er ist *Repräsentant der Gütergemeinschaft*, vor allem des Kommunismus des Bodenbesitzes und der Produktionsmittel.

Aber dieser Glaube an ein besseres, reformiertes Kaisertum, den er mit vielen erneuerungsfreudigen und kritischen Zeitgenossen teilt und der die Idee der Reichsreform in Paracelsischer Brechung widerspiegelt, weicht doch bald resignierter Skepsis. Er besinnt sich auf den nichtchristlichen Ursprung dieser Einrichtung, die dem christlichen Sozialwesen in der Gleichheit aller widerspricht. Nicht vom Kaiser, sondern von Gott geht alles Recht aus, nicht der Staat ist die Recht setzende Macht. Daher sollen wir dem Kaiser nicht schmeicheln, sondern mit unserer Verantwortung «in Gottes Angesicht wandeln und nit in des Kaisers Antlitz». Vor Gott erfolgt das letzte Urteil, nicht vor dem Kaiser. Denn dieser ist «ein heidnischer Mann», da sich sein Amt und Name ja von dem Heiden Caesar ableiten. Seine Gewalt stammt nicht aus Gott, es sei denn, daß er in die Zahl der wahren Christen eintrete und entsprechend handle.³³ Also erst durch das ernste Christsein, sozusagen durch eine ‚Bekehrung‘, erhält das Kaisertum seine göttliche Legitimierung. Es ist sekundäre, mittelbare Ordnung, ein aus der Lex aeterna abgeleiteter Machtfaktor Gottes, wenn es sich recht versteht. Damit protestiert

³³ Ebda., zu Ps. 88 (89), 16 b. 17.

Hohenheim gegen jede theologische Begründung nationaler oder imperialer oder sonstiger machtpolitischer «Schöpfungsordnungen». Sie bestehen nur unter dem unmittelbaren Auftrage Gottes zu Recht.

Paracelsus lehnt sich also schließlich gegen jedes Vorrecht des Kaisers auf, der nur «Vorschaf» (Leithammel) in der Herde sein soll³⁴, welche in Wahrheit von ihrem Hirten (Gott bzw. Christus) regiert wird. Die Gedanken der Volkssouveränität und des Naturrechtes kreuzen sich hier mit denen der Lex aeterna und einer eigentlichen Theokratie. Gelegentlich redet er davon, daß die angemäße Gewalt weltlicher und geistlicher Obrigkeit auf *alle* Christen übergehen soll, wo sie dann «nicht zu eigen Nutz» dienen wird.³⁵ Es ist schwer zu entscheiden, welches Motiv das stärkere ist — ob hier der Schweizer Demokrat, der von täuferischen und bäuerischen Gedanken bewegte Sozialrevolutionär, der Empörer aus entmachtetem Adel, der aus mittelalterlicher Papstidee und Kirchlichkeit herkommende Katholik oder der christliche Spiritualist und Vertreter eines modifizierten mystischen Ethos spricht. Zweifellos ist die *theokratische Idee* einer neuen Gemeinschaft unter dem Königtume Gottes selbst besonders stark. Aber sie ist etwas durchaus anderes als die Errichtung des neuen «Königreiches Zion», wie es die Wiedertäufer von Münster vorhatten. Und es ist ebenso schwer zu sagen, ob die freundlichere und positivere Bewertung des Kaisertums in «Date Caesari» eine spätere Konzession und eine Revision seiner ursprünglich scharf ablehnenden Haltung ist.

Vollends negative Züge gewinnt das Kaisertum, wenn er es mit der verkommenen Kirche zusammenhält, die gar keine wahre Kirche ist. Wegen seiner Verbindung mit dem als antichristlich geltenden Papsttume scheint es ihm dem Untergang preisgegeben.³⁶ Der Kaiser wird dann in einem Atemzuge mit dem Antichristen genannt — ja er ist es vielleicht irgendwie selber.³⁷ Es ist begreiflich, daß ein Kaisertum, von dem solch für mittelalterliche Begriffe Unerhörtes ausgesprochen wurde, der Vernichtung anheimfallen muß, daß ihm, genau so wie dem schlechten Papst- und Kirchentume, ein baldiges Ende

³⁴ Ebda., zu Ps. 99 (100), 4 b. 5.

³⁵ Ebda., zu Ps. 77 (78), 67.

³⁶ Ebda., zu Ps. 88 (89), 45.

³⁷ Ebda., zu Ps. 118 (119), 13. 14.

bereitet werden sollte. Der gläubige Christ muß sich freilich mit dem gegenwärtigen Zustande bescheiden. Im allgemeinen mahnt Paracelsus zur geduldigen Tolerierung der einmal bestehenden Verhältnisse. Es wird Gehorsam gegen die Fürsten gefordert, auch gegen die ungerechten. Man soll sie, wie es ähnlich die «Stäbler»-Richtung unter den Täufern meinte, ertragen, soll wie ein Lamm sein, ja wie Christus das Leben hingeben um des Guten und Rechten willen. «Was aber auf dich kommt, du Armer, das trag mit Geduld; gedenk an die Lehr Christi, der da sagt: Kommt einer und will dir deinen Mantel nehmen, so gib ihm den Rock auch.» Christus hat uns gelehrt, «daß wir uns nit sollen widersetzen». Wenn man das nicht tun will, was die Herren und Obrigkeiten für Recht erklärt haben, so soll man sich des Gottesgebots trösten. Denn man bekommt von den Herrschenden ja doch kein Recht. «Darumb, der mit dir rechten will, dem laß, was er haben will, und recht nit mit ihm.»³⁸

Freilich steht neben dieser politischen Passivität, neben der scheinbaren Indifferenz und Resignation auch noch eine andere Haltung gegenüber der bösen Obrigkeit. Im Ringen um eine politische Ethik behält zuweilen die Gewaltlösung die Oberhand. Dann kann er zu *aktivem Ungehorsam*, ja zur *gewaltsamen Beseitigung der bestehenden Zustände* auffordern, wobei er sich etwa auf den apostolischen Grundsatz, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen (Act. 4, 19 f.; 5, 29), stützen mag.³⁹ «Ein jeglicher, der Gott liebet, der ist nit gehorsam den obgemelten Reichen und den zweien Schwereten [näml. Kaiser und Papst] . . .» Er weiß allerdings, daß es dabei nicht «ohn Verlierung des Leibs» abgehen wird.⁴⁰ Er erwägt weiter, ob man den Feinden Gottes und der Christen in der ganzen Welt nicht zu Leibe gehen soll. Das wird gewiß nicht einfach sein: «Erschlag ich den Papst, den König, deinen Feind, siehe, noch ist es nit erschlagen. Denn sie sind in

³⁸ Auslegung über die Zehn Gebote, zum 10. Gebot.

³⁹ Ueberhaupt spielen die ersten Kapitel der Apostelgeschichte mit ihrer Schilderung des Lebens der Urgemeinde, genannt oder ungenannt, eine ungeheure Rolle bei der Konzipierung der Reformideen, vor allem der sozialen, des 16. Jahrhunderts.

⁴⁰ Psalmenkommentar, zu Ps. 96 (97), 10.

der Welt ausgeteilt wie die Wasser in Babylonien...»⁴¹ Und er kommt dann zu der Lösung, daß man ungerechte Obrigkeit, die Gottes Gebot als Werkzeug des Teufels verhindert, beseitigen müsse. Denn wenn der Teufel in menschlicher Gestalt umgeht, «so muß man ihn menschlich würgen, damit er nit im Menschen sei...» Wenn dieser Teufel ausgetrieben ist, wird es sozialen Frieden geben.⁴²

Seine Staatsethik sieht also gelegentlich als Eventuallösung den *Tyrannenmord* vor, und Paracelsus fordert dazu direkt auf, ja er verheißt solchen Attentätern — wie die mittelalterliche Kirche den Ketzer- und Heidenbestreitern — Gottes Segen und himmlische Güter. Von den Feinden der widergöttlichen, autonomen Könige heißt es: «Und alle die, so diesen König verfolgen, durchächten [schmähen, nachstellen], dieselbigen segnet Gott und seliget sie, daß sie erwürgen den, der ein Feind Gottes ist.»⁴³ Die Lehre vom Tyrannenmord ist dem Mittelalter nicht neu. Theoretisch war sie längst vorhanden. Die Ideen von der Volkssouveränität begünstigten sie. Im weiteren Sinne betrachtet natürlich Paracelsus, ähnlich wie Thomas von Aquino, diejenigen Obrigkeiten, die er der Zerstörung anheimgibt, als Usurpatoren und schlechte Verwalter, und zwar der göttlichen Macht, welche hinter der politischen steht. Aufstand und Tyrannenmord sind also Vollzug göttlichen Rechtes und Gottes Strafgericht, Wiederherstellung der Ordnung Gottes, letzten Endes nur Akt der Selbstverteidigung und der Notwehr. Sie kommen aus der reinen Defensive.⁴⁴

4. Ein Bereich der politischen Ethik, welcher den gesellschaftlichen Beziehungen außerordentlich nahesteht, ist der politische und staatsethische «Ernstfall», der *Krieg*. Ihn verneint Paracelsus völlig. Dieser schroffe ethische Idealist gehört — wie auch andere Große, z. B. Erasmus von Rotterdam — hinein in die Vorgeschichte des modernen *Pazifismus*.

⁴¹ Ebda., zu Ps. 143 (144), 6. 7.

⁴² Ebda., zu Ps. 118 (119), 164 und 165.

⁴³ Ebda., zu Ps. 88 (89), 43.

⁴⁴ In der Folgezeit ist bekanntlich die Frage des Tyrannenmordes in den politischen Wirren um die Reformation sowohl auf katholischer wie auf protestantischer Seite wiederholt akut geworden und hat verschiedene Beantwortungen gefunden.

«Wo seht ihr einen Krieg als allein bei solchen gottlosen Leuten [nämlich den Reichen, Mächtigen]? Die denken Tag und Nacht auf solche Händel, wie sie den andern oder den Nächsten überstreiten, überkriegen [mit Streit und Krieg überziehen und überwinden], auf daß sie ihn um das Seine bringen.»⁴⁵ Höchstens zur Verteidigung des eigenen Lebens und des Rechtes auf Vollendung dieses Lebens darf man die Waffen ergreifen. Aber der Friede ist wichtiger als territoriale Ansprüche und Erwerbungen. Es gilt nachzugeben.⁴⁶ Hier hat Paracelsus zweifellos vor allem von den innerdeutschen und innereuropäischen Verhältnissen der Zeit aus gedacht. Aber er wendet sich auch gegen die Kreuzzüge und gegen den Türkenkrieg. Das ist ungewöhnlich, befremdend und aufreizend für die Zeit und für das abendländische Selbstgefühl. Ein angeblicher Krieg für das Wort Gottes ist als Mord abzulehnen wie jeder andere Krieg. Die Feinde des Christentums sollen durch Missionierung überwunden werden. Gott hat nicht wie Caesar, Nebukadnezar und Alexander Weltreiche gegründet, sondern sein Friedensreich durch die Jünger errichtet.⁴⁷ Man kann Hohenheim wohl als einen der ersten systematischen Verkünder der religiös begründeten Friedensidee in der neueren Geschichte bezeichnen. Aehnlich wie er dachten vorher Nicolaus von Cues, zu gleicher Zeit und wenig später die Hutterischen Brüder, Mennoniten und Quäker, welche dieses Ideal in ihren kleinen Gemeinschaften in die Wirklichkeit umzusetzen suchten, und Valentin Weigel. Sein Pazifismus wird jedoch, im Unterschied zu diesen allen, sowohl aus seiner naturphilosophischen Anschauung vom Wert und von der reifenden Entfaltung des Lebens bis zu einem Ziel wie aus christlichem Gedankengut und naiver Katechismusfrömmigkeit gespeist. Uebrigens billigt auch ein Denker wie Thomas Aquinas als der wohl bedeutendste hochmittelalterliche Staatstheoretiker den Krieg nicht unter allen Umständen.

Paracelsus leidet dabei unter der Antinomie, die so vielen pazifistischen Vorkämpfern eigen war, und die auch gewisse Schwärmer und täuferische Gruppen seiner Zeit auszeichnete,

⁴⁵ Ebda., zu Ps. 139 (140), 3.

⁴⁶ Auslegung über die Zehn Gebote, zum 5. Gebot.

⁴⁷ Ebda.

die gelegentlich Spaltungen in heterogene Verhaltensweisen herbeiführte, Inkonsequenzen zur Folge hatte und die Bewegungen teils scheitern, teils im Sande verlaufen ließ: Einerseits wird in entschlossenem Passivismus die Ablehnung aller Gewalt, die Non-Resistenz aus christlicher Liebesgesinnung, gepredigt. Auf der anderen Seite findet sich ein ebenso entschlossener kämpferischer Rigorismus, der schließlich das Erheben der Waffen gegen die ungerechte, Kriege führende und den Frieden zerstörende Tyrannis proklamiert und dem Krieg den Krieg erklärt. Ueber allem ist aber doch der Grundzug einer *Friedensliebe um jeden Preis* bezeichnend. Es ist nicht zu übersehen, daß Paracelsus ein *Feind aller Gewalt*, auch in den gesellschaftlichen Strukturveränderungen, ist, und zwar aus biologischen Erwägungen heraus. Er mahnt zum Aushalten aus der eschatologischen Hoffnung auf ein göttliches Eingreifen und auf ein schließliches Endgericht.

Genau so wie den Ernstfall im zwischenstaatlichen Leben, den Krieg, unterzieht er auch einen Ernstfall der innerstaatlichen gesellschaftlichen Existenz einer beißenden Kritik: *Rechtsprechung und Strafvollzug*. Dieser «Ernstfall» der Justiz verlangt Achtung vor der Würde und Herkunft des Menschen. Der Jurist soll wissen, «wie der Mensch nit ein Sau sei, sondern ein edlere Kreatur. Darnach ihn wisse als ein Menschen, nit als ein Kalb zu urteilen.»⁴⁸ Er setzt sich ein für die *Humanisierung der Rechtspflege und vor allem des Strafvollzuges*. Gefangene und Gebundene sollen sich ebenso wie alle Arbeiter des Sonntags freuen und für diesen Tag «aus ihren Banden und Gefängnis erledigt sein und ruhen denselbigen Tag mit Gott».⁴⁹ Es sei nur erwähnt, daß Paracelsus zu vielen Einzelheiten des Rechtsbetriebes sehr skeptisch steht, so u. a. zum Eid. Die Juristen gehören insgesamt zu den ihm verhaßten Ständen und sind ihm von vorneherein als Rechtsbeuger und Wahrer einer falschen Ordnung verdächtig.

Charakteristisch und eigentümlich ist seine *Stellung zur Todesstrafe*, entsprechend seiner Meinung über den Krieg,

⁴⁸ *Philosophia Sagax* 1, 2; Bd. 12 Ausgabe Sudhoff, S. 31

⁴⁹ Auslegung über die Zehn Gebote, zum 3. Gebot.

aber geschichtlich wohl noch bedeutsamer. Auch hier ist unser Kritiker inkonsequent. Entweder hat er frühere Auffassungen revidiert, oder er hat sich jeweils nicht vollständig zur Sache ausgelassen. Echt mittelalterlich wird einmal die Todesstrafe als Rehabilitierung des Verbrechers und als Grundlage seiner religiös-sittlichen Wiederherstellung, sozusagen seiner transzendenten Restitutio in integrum, gesehen. Sie ist «Beicht und Buß von der Obrigkeit», auf welche die Vergebung der Sünde durch Gott folgt. «Das ist die Barmherzigkeit Gottes über diese Strafe:» Wird der Missetäter nicht gestraft, so werden ihm auch die Sünden nicht vergeben. Die Obrigkeit hat also ein Recht und eine Pflicht dazu.⁵⁰ Auch ein theologischer «Sermon» bejaht die Todesstrafe. Die Obrigkeit hat, weil von Gott, die Gewalt über den Leib, Gott die über die Seele. Freilich ist die Todesstrafe nur für die «in böser Natur» anzuwenden, bei denen keine Besserung zu erwarten ist.⁵¹

Wahrscheinlich ist das (ähnlich wie die freundlichere Bewertung des Kaisertums) die Mäßigung einer früheren radikalen Ansicht, ein Zugeständnis. Denn im Gegensatz dazu stehen Äußerungen in der «Auslegung über die zehen Gebot Gottes» und in «De magnificis et superbis», aus denen erhellt, daß Paracelsus *einer der ersten grundsätzlichen Gegner der Todesstrafe ist*. Die Kirche im Mittelalter hatte sich allerdings im allgemeinen theoretisch zurückhaltend und mäßigend gegenüber der Todesstrafe gezeigt⁵², obwohl ihr praktisches Verhalten anders war und Hohenheim ihr diesbezüglich eine falsche Deutung der Schrift vorwerfen kann. Cesare Beccaria wird als erster genannt, der angeblich die Todesstrafe prinzipiell bekämpft haben soll (Dei delitti e delle pene, Neapel 1764).⁵³ Paracelsus hat lange zuvor gewichtige Worte gegen diese Strafart gesagt, die — ähnlich wie sein Kampf gegen den Krieg — auf Erkenntnissen seiner Anschauung vom Wert

⁵⁰ De sanguine ultra mortem; Bd. 14 Ausgabe Sudhoff, S. 107.

⁵¹ Sermon «Ob der weltliche Gewalt am Leibe zu strafen habe».

⁵² Vgl. H. Basler, Thomas v. Aquin und die Begründung der Todesstrafe; in: Divus Thomas, 1931.

⁵³ Vgl. H. Hetzel, Die Todesstrafe in ihrer kulturgeschichtlichen Entwicklung, Berlin 1870.

und Wachstum des unverkürzbaren Lebens gegründet sind. Einer seiner Gesinnungsgenossen und geistigen Jünger im späteren 16. Jahrhundert, der Zschopauer Pfarrer und Mystiker Valentin Weigel, lehnte sie ebenfalls ab.⁵⁴ Vielleicht stammt diese seine Idee von Paracelsus, den er auch sonst ausgeschöpft hat.

Unser erster prinzipieller Gegner der Hinrichtung argumentiert etwa so: Die Heiden konnten die Todesstrafe anwenden nach ihren Gesetzen. «Als Heiden haben sie recht gehandelt.» Aber die entscheidende Gefahr des Heidentums und seiner Justiz ist die autonome, Gott korrigieren wollende Vernunft. Christen müssen anders verfahren, a) weil Gott selbst straft und sich das Recht über das Leben eines Menschen ausschließlich vorbehält; b) weil der Sünder Gelegenheit zur Buße haben soll.⁵⁵ Ganz ähnlich argumentiert Weigel.

5. Es gibt eine Reihe von Fragen, zu denen sich Paracelsus äußert, welche *auf der Grenze der Sozialethik und der Individualmoral* liegen. Teilweise ist ihre Behandlung schon im Rahmen der eben gestreiften Anliegen beschlossen. Den breitesten Raum darunter nimmt wohl die in häufigen Wiederholungen und Varianten wiederkehrende⁵⁶ Untersuchung von *Ehe und Ehescheidung* ein, ein nicht erst durch die Reformation, sondern bereits durch die sittlichen Verhältnisse des Mittelalters längst fällig gewordenes Problem. Die einmal geschlossene Ehe ist dem Hohenheimer unverbrüchliches Gesetz, denn sie ist Bestandteil der Sozialordnung, an der nicht gerüttelt werden darf. Außerdem reicht sie in die metaphysischen Hintergründe des Individuum-Seins hinab. Sie gehört mit zum Bereiche der durch spezielle göttliche Prädestination festgelegten Ordnungsfaktoren des gesellschaftlichen und persönlichen Lebens (ähnlich wie das «donum», die Berufsaufgabe). Deshalb ist Ehescheidung ebenso schlechterdings verboten

⁵⁴ Hetzel, a. a. O. S. 127; vgl. J. O. Opel, Valentin Weigel, Leipzig 1864, S. 177 ff. (nach Weigels Postille, einer wohl unzweifelhaft echten Schrift).

⁵⁵ Vgl. außer: De magnificis et superbis, die «Auslegung über die zehen Gebot Gottes», zum 5. Gebot.

⁵⁶ Es gibt allein sechs Eheschriften des Paracelsus (vgl. Karl Sudhoff, Paracelsus-Handschriften, Berlin 1899, S. 782 f.); außerdem beschäftigt ihn die Frage häufig in anderen Zusammenhängen.

wie Unzucht und wird die absolute Einehe gefordert. Die Ehe wird im übrigen sehr hoch geschätzt, ist allen Menschen geboten, nur die mit Seelsorge und christlicher Verkündigung Beauftragten sind von ihr ausgenommen; denn das «Kriegen» um die Nahrung und die täglichen Sorgen des Familienlebens vertragen sich für diesen militanten und rigorosen Theologen nicht mit dem Krieg um das Evangelium und um das Reich Gottes.⁵⁷

Nicht minder interessieren ihn *Erziehungsfragen* und das Verhältnis Eltern/Kinder, das Paracelsus oft untersucht⁵⁸, besonders im Blick auf die ethische Verpflichtung der Eltern gegen die Kinder wie auch der Kinder gegen die Eltern. Er geht dabei aus von der Pflicht der Dankbarkeit, der physischen und der religiösen Bindung beider Teile aneinander. Angeregt wird er durch aktuelle Fragen des Erziehungswesens und der gesellschaftlichen Struktur überhaupt. Er bekämpft den alles überragenden Einfluß der Kirche und die Praxis einer verderbten und zur Erziehung unfähigen Geistlichkeit. Es ist nicht die Kirche und die kirchliche Schularbeit als solche, gegen die er streitet, sondern die Korruption des tatsächlichen pädagogischen Betriebes in verkommenen Klöstern, die sich anmaßen, den Eltern ihre Kinder zu entziehen. Eine Lösung erwartet er sich von einem christlich verantwortlichen Elternhaus her und von einer Stärkung der elterlichen Autorität, insbesondere des väterlichen Pflichtbewußtseins.

IV.

Das sozialetische und sozialpolitische Interesse Hoheneims ist zunächst einmal weithin verständlich aus seinem *Lebensgang*. Seine Biographie zeigt, daß er dafür gleichsam prädestiniert ist. Gewisse persönliche Ressentiments dürften ebenso wirksam geworden sein wie das Kennenlernen der sozialen Nöte der Zeit und der politischen Probleme in seinem reich bewegten fahrenden Dasein. Darüber ausführlich zu berichten, ist hier nicht der Ort.⁵⁹ Einige Hinweise mögen genügen.

⁵⁷ Vgl. meinen Aufsatz, ThZ 1947/3, S. 202. 209 ff.

⁵⁸ Wichtig vor allem die Erklärung zum 4. Gebot in der «Auslegung über die zehen Gebot Gottes».

⁵⁹ Vgl. die Vorbemerkung.

Wichtig ist schon einmal seine Herkunft aus deposediertem Adel. Paracelsus ist einer jener studierten Aristokraten aus einer bastardisierten Familie, deren Verwandtschaft indes bis in die Fürstenhäuser reichte⁶⁰, wie wir sie in der Zeit häufiger finden. Sie treten teilweise in Verbindung mit von Haus aus völlig andersartigen Gesellschaftsgruppen, mit dem Proletariat, mit Bauern und Söldnern. Durch die Einsiedler Mutter folgt er rechtlich der «schlechteren Hand», einer Sippe von Untertanen, von «Gotteshausleuten». Trotzdem hat er ein gewisses adliges Standes- und Selbstbewußtsein nie ganz unterdrücken können, wurde dabei aber eben wohl nie für voll genommen und nie als ebenbürtig angesehen. Adliger Gelehrter war auch sein Vater, vermutlich der uneheliche Sohn eines Johanniterkomturs, also eines höheren Würdenträgers in einem geistlichen Ritterorden. Geistlich-feudalistisch war das Milieu des Stiftes Einsiedeln, mit dem der Knabe Theophrast aus nächster Nähe bekannt wurde, der dort inmitten der Gegensätze von bäuerlicher und klerikaler Kultur in ziemlich ärmlichen oder doch wenigstens in bescheidenen Verhältnissen aufgewachsen ist. In Kärnten, wo er dann den zweiten Teil seiner Kindheit verbrachte, lernte er mit dem Hüttenwesen wohl bald industrielle Verhältnisse und damit auch soziale Fragen kennen. Neben dem Unterricht des Vaters scheint er weitere Ausbildung in Klosterschulen und an Bischofshöfen genossen zu haben. Hier wird er zwiespältige Eindrücke aufgenommen haben. Sein Studiengang warf ihn dann in kargen Jahren durch mehrere Länder, in denen er wahrscheinlich viele Niederungen des Lebens gesehen hat.

Der junge Arzt geriet 1524/25 als aktiv Beteiligter in die religiös-sozialen Umwälzungen des Salzburger Gebietes hinein, das er bald aus diesem Grunde verlassen mußte. In Straßburg, dem damaligen Asyl der politisch und religiös Verfolgten, suchte er eine neue Bleibe, die Gelegenheit zum Kennenlernen sozialkritischer und sozialrevolutionärer Gedanken von Täufern und Spiritualisten bot. Die Lebenswende 1527/28 in Basel war nicht zuletzt durch soziale Kontraste zur dor-

⁶⁰ Vgl. J. Strebler, Vererbungsstudien an Paracelsus; Schweiz. Mediz. Wochenschr. 73/1943, S. 1582.

tigen Gesellschaft und gelehrten Welt bestimmt. Die rastlosen Wanderungen der Folgezeit brachten ihn mit allen Bevölkerungsschichten, vor allem mit niederen, in Berührung. Auseinandersetzungen mit offizieller Fachwissenschaft, berufsständischer Organisation und Obrigkeit begleiten sie. Soziale Probleme tauchen insbesondere in dem unruhigen Inntal und sonst in Tirol auf (1532—1534), dem Hauptgebiet der täuferischen Bewegung. Er wird selbst zeitweise zum «Proletarier». Dann fängt er sich wieder. Erneuter Kontakt mit den Oberschichten der Gesellschaft findet statt. Die Periode des gesellschaftskritischen Radikalismus ist abgeebbt. Als er 1541 in Salzburg stirbt, dort, wo er 1525 in seiner ersten Lebenskatastrophe im Zusammenhang mit der sozialen Revolution scheiterte, bewegt ihn immer noch die soziale Frage. Aus seinem Testament vernehmen wir in erschütternder, schlichter und menschlich nahegehender Sprache noch einmal seine ganze Liebe zu den Armen, die er «in gemein zu seinen Erben» einsetzt.⁶¹ Die Armen und die Theologie, der umrungene christliche Glaube — das waren die letzten Klänge, die aus seinem Leben nachhallten.

Zur Erklärung seines sozialen Wollens muß ferner besonders die *Verwandtschaft mit parallelen Bewegungen der Zeit* berücksichtigt werden. Es wäre hier vor allem hinzuweisen auf die Zugehörigkeit der Sozialtheorien Hohenheims zur *Theoretisierung des Wirtschaftlichen und Gesellschaftlichen in der Renaissance*, die im Zusammenhang steht mit dem allen Parteien von damals eignenden neuen *Interesse am Menschen*. Es ist im wesentlichen die italienische Renaissance, ihre Wirtschafts- und Gesellschaftslehre mit ihren mannigfaltigen Wurzeln und Verzweigungen, die hier zu vergleichen wäre. Dazu kommen die «*Utopisten*» mit ihren erträumten idealsozialistischen Staatsgebilden, wie Thomas Morus mit seiner «*Philosophia realis*» (1620—23). Auch die kirchliche Theologie hat in bescheidenem Maße teil an dieser neuen Problematik des Sozialen, Wirtschaftlichen und Politischen. Paracelsus ist grundsätzlicher und grundstürzender als alle diese

⁶¹ Vgl. die veröffentlichten Dokumente in: Testamentum Philippi Theophrasti Paracelsi [ed. Michael Toxites], Straßburg 1574.

Theoretiker. Er versucht, einen neuen Bau zu errichten: Vom Individuum her stößt er naturwissenschaftlich-philosophisch zum Kosmos, theologisch-soziologisch zur Gesellschaft, zum sozialen Ganzen vor. Ihn treiben zentral theologische und eschatologische Momente, die den anderen in der Regel fehlen, zu diesem seinem Tun.

Darin steht er der *Häresie* nahe, die ihn wahrscheinlich angeregt hat. Soziale Probleme, aufklingend schon bei den mittelalterlichen Sekten, sind vor allem eine zentrale Frage des *Täuferturns*, das sich hierin wiederum mit der revolutionären Bewegung der Bauern berührt und teilweise ja auch zum gewaltsamen Umsturz fortgeschritten ist (Münster) oder eigenwillige Lösungen in neuartigen soziologischen Gebilden (insbesondere in den «hutterischen» Täufergemeinden Mährens usw.) von ausgesprochen kommunistischer Struktur gesucht hat. Die soziale Frage, die Neuordnung der Gesellschaft in der «Communität», gehört zu den Hauptstücken täuferischer Lehre, zusammengefaßt im gesetzlich verstandenen «Dogma von der Gemeinschaft», das schließlich noch bei den Herrnhutern, Pietisten und Erweckten in sozial abgeblaßter Form zu finden ist. Paracelsus ist mit dem oberdeutschen Täuferturn in Berührung gekommen, mag dabei gegeben und genommen haben, obwohl er auch hier der Eigene und Selbständige ist. Gewiß gab er mehr, als er übernahm! Weniger als die Täufer kommen die Bauern für einen Vergleich in Frage, obwohl sie mit zum Ganzen der sozialkritischen Strömungen der Zeit gehören. Aber der Ansatzpunkt der Bauernrevolution ist doch nicht so eindeutig religiös-theologisch wie etwa bei Paracelsus, obwohl einzelne Fäden zwischen Täuferturn und Bauernbewegung hin und her laufen. Auch Hohenheims Unterschiede zur täuferischen Sozialethik sind unverkennbar.

Am nächsten stehen ihm vielleicht einige *spiritualistische Sozialkritiker*, die von Sebastian Franck über Weigel bis zu Gottfried Arnold reichen, teilweise direkt von Paracelsus beeinflusst sind und den Weg dieser Gedanken in das pietistische «Gemeinschaftsideal» andeuten. Darüber soll in anderem Zusammenhang gehandelt werden.

Marburg/Lahn.

Kurt Goldammer.